

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

Lecture stratégique, lecture symbolique du fait social : Enjeu d'’une politologie historique

- Association, économie solidaire et mouvements sociaux - Ethique, religion et symbolisme -
Date de mise en ligne : jeudi 6 novembre 2008

Revue du Mauss permanente

Jean DAVALLON, « Lecture stratégique, lecture symbolique du fait social : Enjeu d'une politologie historique », in Politique de la mémoire : La commémoration de la Révolution française, sous la dir. de : J. Davallon, Ph. Dujardin, G. Sabatier, Presses universitaires de Lyon, 1993.

Texte gracieuseté de l'auteur.

À la mémoire de Louis Marin

1. La commémoration : une pratique symbolique politique

Le Bicentenaire de la Révolution Française a offert la possibilité d'observer l'accomplissement d'un grand geste commémoratif : les préparatifs, les acteurs, le déroulement, les procédures ; mais aussi les enjeux, les prises de positions ou les commentaires suscités par la commémoration elle-même.

Maintenant qu'un regard distant peut être porté sur ce geste, revenons sur ce constat qu'a pu faire tout observateur un tant soit peu attentif à la nature socio-politique de la commémoration : le cours des événements bouscula les idées que chacun s'était fait sur ce qu'allait être voire, ce que devait ou ne devait pas être cette commémoration. Par exemple, à la veille de la cérémonie du 14 juillet, deux représentations faisaient référence pour penser la commémoration. Deux présupposés, parmi les plus solides, les plus établis et les mieux partagés : le premier était l'absolue nécessité d'une mobilisation générale autour de l'événement et d'une communion de tous pour que la commémoration soit digne de ce nom ; le second renvoyait à l'impression tenace que cette commémoration-ci ne pourrait jamais se situer à la hauteur des précédentes ou plus radicalement encore, qu'une telle commémoration était aujourd'hui « déplacée » et n'avait somme toute pas de raison d'être.

Mais si nous quittons le domaine du constat pour aller vers l'analyse, ces deux présupposés présentent un intérêt autre qu'anecdotique. L'un comme l'autre, « l'unanimiste » comme le « critique » allaient de pair avec des stratégies socio-politiques bien différenciées vis-à-vis de la commémoration. Certains acteurs ou groupes se tenaient à distance, voire refusaient franchement d'en entendre parler ; d'autres au contraire déploraient un tel désintérêt et se mobilisaient activement pour participer. La commémoration était ainsi l'occasion de dire, et de faire savoir, l'attachement à certaines valeurs ; ou, au contraire, de prendre ses distances ou de s'opposer à d'autres valeurs. Autrement dit, l'occasion d'adopter des positions et de marquer une appartenance (ou une référence) à certains groupes sociaux ou politiques. Elle constituait en effet un repère suffisamment net pour permettre de marquer une appartenance, de polariser une référence, de formuler une opinion ; bref, elle offrait matière à des *stratégies politiques de positionnement et de reconnaissance*.

Mais l'analyse perdrait beaucoup à s'arrêter là. Les deux présupposés, l'unanimiste comme le critique, non seulement traduisaient et favorisaient l'existence de stratégies divergentes si ce n'est antagoniques de positionnement et de reconnaissance politique, mais laissaient surtout apparaître que toutes ces divergences s'enlevaient par conformité ou par écart sur un horizon commun qui leur donnait leur poids et leur sens. Il s'agissait du *modèle de pensée* selon lequel un tel geste commémoratif supposait une unité complète de la Nation et une participation unanime des différents acteurs ou groupes qui la composent. C'est sur cet horizon que se profilait

la crainte ou l'espoir, selon les protagonistes, d'un réel déficit en matière de cérémonie ou de participants : trop pour certains ; trop peu pour d'autres. Quant aux autres acteurs sociaux non engagés politiquement, ils avaient adopté une attitude d'observation et de quasi-neutralité qui prenait la forme d'une attente, faussement indifférente contrairement à ce qu'il pouvait paraître. Une attente du genre de celles que les acteurs sociaux manifestent volontiers vis-à-vis de cérémonies « officielles » dont l'institution leur échappe et qui ne laissent bien souvent place, en guise de participation véritablement active, qu'au commentaire d'opinion.

Toutes ces stratégies ont prioritairement retenu l'attention des observateurs. Comme les opinions proférées, elles sont la partie la plus visible du politique. La partie sur laquelle tous ceux qui ont à prendre position – militants, professionnels ou spécialistes – portent toujours leur intérêt. Or, une prise en considération sérieuse des deux présupposés mentionnés plus haut amène à porter un autre regard ce que l'on appelle « réussite » ou « échec » d'une commémoration. Car il ne faut pas se laisser abuser par le caractère déclaré de tout ou rien d'une telle réussite ou d'un tel échec, selon lequel la première devrait se mesurer à la mobilisation de tous « pour » commémorer ; le second, à une absence de toute activité commémorative. Dans la réalité, aucune de ces deux options n'est réalisable dans sa pureté. Elles relèvent des principes stratégiques qui sont ceux de sympathisants ou d'opposants : raisonner en termes de gagner ou perdre n'a en effet de sens qu'au regard d'un intérêt. Dans la réalité, il faut compter aussi avec une autre logique ; celle précisément du *rite commémoratif* qui n'est pas logique de stratégie mais logique de croyance selon laquelle c'est la forme de la manifestation qui détermine la force du rassemblement. Car c'est la forme qui peut l'emporter ou non sur l'attente (sinon parfois sur les réticences) d'un « voir ce que ça va donner » : elle qui produit la mobilisation physique « dans » le geste commémoratif, une participation, une satisfaction et un assentiment ici et maintenant qui produit ce que nous appellerons, en jouant sur tous les sens du terme, un « transport » momentané. En fin de compte, le public est emporté ou non par la cérémonie. Selon cette logique, qui relève du domaine des pratiques symboliques, la réussite ou l'échec de la commémoration dépend de la performativité même du geste commémoratif.

Que l'on entende bien : il ne s'agit pas de remplacer le visible par un ineffable. Ni dénier l'importance de la dimension stratégique du politique (que serait le politique sans la recherche d'une maîtrise consciente des processus sociaux et de l'action ?). Ce que montre l'analyse des deux présupposés, unanime et critique, c'est qu'une commémoration politique doit être approchée selon deux dimensions et non pas une seule : comme *enjeu stratégique* dans le champ politique, mais aussi, inséparablement, comme pratique symbolique. Si, d'un côté, la mise en Suvre de la commémoration en tant que pratique symbolique est forcément liée à des décisions et des stratégies politiques ; d'un autre côté, la réussite de telles stratégies reste soumise *in fine* à l'*opérativité symbolique* même du geste commémoratif.

Or, précisément, l'originalité du présent ouvrage est d'avoir été construit autour la prise en compte de la double dimension, stratégique et symbolique, de la commémoration, et de deux conséquences majeures qui en découlent. La première de ces conséquences est conjoncturelle ; elle concerne directement l'approche qui peut être faite des cérémonies du Bicentenaire. La seconde est structurelle puisqu'elle porte sur la manière même dont il faut concevoir aujourd'hui l'analyse du politique. Partons de la première pour mieux saisir la seconde.

Première conséquence, donc : reconnaître la dimension à la fois stratégique et symbolique de la commémoration de la Révolution, c'est prendre acte du caractère fondamentalement ambivalent de tout rituel politique. Ce caractère tient à la nature même du rituel qui est pratique d'institution (organisation de sens, instauration de régularité sociale) à partir d'éléments dépourvus de régularité, potentiellement ou réellement porteurs de conflit, de désordre, de contradiction. L'anthropologie nous a appris depuis longtemps qu'il suspend les formes établies, figées, déjà-réglées, pour ouvrir leur réinstitution et renouveler le sens donné aux choses. Il désorganise ; et ce, de

manière réglée ; il convoque le chaos, admet le désordre et le bruit pour produire de l'ordre et du sens, c'est-à-dire de nouvelles cohérences symboliques. Les recherches d'un spécialiste du rituel comme Victor Turner montre à quel point, correspondant à un processus de réactualisation de l'ordre social et constituant comme tel fondamentalement un temps de passage, il s'appuie sur une dialectique de deux pôles opposés et complémentaires : celui qui organise la vie publique, qui supporte les classifications et modélise la pensée sociale, et celui qui, dans les interstices du premier (dans ses seuils, ses bords et au-dessous de lui), représente le vif de l'expérience de l'interdépendance humaine. Soit une dialectique entre le pôle de la « structure » et le pôle de la « *communitas* » .

On l'aura compris, considérer la commémoration comme un rituel amène à l'aborder sous un angle bien différent de celui, somme toute conventionnel, selon lequel il s'agit de célébrer un événement du passé. S'il existe une part de « vérité » dans cette approche conventionnelle, il faut la chercher au second degré ; car elle réside dans l'enjeu symbolique que continue de représenter effectivement l'événement célébré. La commémoration renvoie en effet à un véritable « drame social » (selon l'expression de Turner) celui, comme le nom l'indique assez, de la Révolution dont le caractère anti-structural n'est pas à démontrer. Destruction de l'ordre ancien ; conflits, luttes et sacrifices ; remontée d'antagonismes et de contentieux habituellement contrôlés par la structure au moyen de normes, organisations, habitudes, hiérarchies ainsi que par l'acceptation d'une logique de la nécessité indispensable à la survie quotidienne des individus comme de la société. Mais aussi : irruption de l'expérience d'un sentiment intime d'appartenance à un groupe humain universel à l'occasion d'actions où les anciennes règles n'ont plus loi ; utopie d'un système social nouveau pouvant préserver cette expérience ; mise en place d'un tel système. La Révolution est traversée par cette ambivalence entre le désordre remettant en cause la structure et cette relation immédiate et égalitaire entre individus, qui est censée les transformer dans leur être même, que Turner désigne justement du terme de « *communitas* ». Une telle ambivalence ne peut laisser indifférent et amène à prendre position entre, d'un côté, la défense de la structure et, de l'autre, le désir de ne pas renoncer aux caractéristiques bonnes et agréables de cette relation immédiate entre les hommes. La « ré-activation » commémorative du drame social (toujours au sens de Turner) de la Révolution ne peut que raviver cette ambivalence.

Cependant la commémoration n'est pas le drame social. Elle s'y réfère comme à quelque chose appartenant à un temps autre, à ce temps du désordre qu'est tout passage d'un ordre à un autre. Elle en est même l'inverse puisque, comme tout rituel, elle vise à rétablir des régularités, à prévenir la crise, à cimenter l'accidentel, à expliquer la différence. Certes, elle va être habitée en son centre par une séquence de désordre réglé ; elle préserve un interstice entre les règles, les normes, la nécessité ; elle est passage aux marges de l'ordre pour qu'advienne cette relation spontanée immédiate où des individus rencontrent des individus. Ce désordre réglé est évidemment désordre, car il mobilise ce plus petit commun dénominateur entre les humains que sont les émotions par les techniques du corps (danse, défilé, déguisement, etc.) avec les risques de débordement que l'on sait. Mais la réussite est à ce prix, elle tient à cette capacité de « transporter » les participants. Cependant le désordre est ici réglé. À la différence du drame social, celui-ci reste interstitiel, limité, cantonné au seuil et aux marges (à un *limen*), encadré par les cérémonies, les liturgies, car son objectif est la mise en commun de l'expérience et la constitution d'un langage commun.

Un des mérites de l'ouvrage est de montrer à quel point les commémorations peuvent servir à traiter la situation présente dans ce qu'elle a de potentiellement « dramatique », et à préfigurer l'avenir en essayant non sans quelque illusion de rendre durable la dimension positive de la communauté, alors même qu'il va falloir affronter la contrainte de la structure. D'où probablement le sentiment qui habite tous les membres du groupe qu'une telle commémoration qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse « appelle » une unité de la Nation et d'une participation unanime.

Rien d'étonnant, dès lors, que de telles pratiques symboliques, que de tels rituels, dans la mesure où ils jouent de cette dialectique aux limites de la structure sociale, soient l'enjeu et l'assiette de stratégies. Mais surtout, on

comprend que les formes culturelles que ces pratiques prennent – écrits, symboles, fêtes, défilés, danses, etc. –, et qui contribuent à constituer la *cérémonie*, fassent de cette dernière un processus hybride conjoignant un pôle structurel, normatif et officiel, avec un pôle ludique excessif, sensoriel, émotionnel, susceptible d'éveiller les sentiments, les émotions, les désirs, mais parfois aussi les craintes.

C'est précisément de ce point de vue que les diverses études, rassemblées dans cet ouvrage, aborderont les emprunts faits par la commémoration politique aux formes de commémoration plus anciennes, tenteront d'évaluer ses enjeux identitaires et de montrer comment elle est support de stratégies.

Seconde conséquence : la reconnaissance de la double dimension, stratégique et symbolique, de la commémoration politique conduit inévitablement à proposer un nouveau type d'analyse du phénomène politique. Longtemps approchées dans leurs seules dimensions *rationnelles-stratégiques* (dimensions principalement constitutionnelles, décisionnelles ou institutionnelles), les activités politiques demandent à être aussi considérées sous l'angle des opérations symboliques qui les sous-tendent. Non seulement, selon l'approche traditionnelle du politique, comme des stratégies ou des organisations, mais encore précisément comme des pratiques symboliques.

Sous cet angle, le Bicentenaire de la Révolution constituait un terrain d'application privilégié à une *politologie historique*, orientée vers l'ouverture d'un nouveau champ de connaissance (la production du politique) ; à partir d'un objet privilégié d'étude (l'opérativité des pratiques symboliques), selon une démarche spécifique (le comparatisme historique).

2. L'ouverture d'un nouveau champ de connaissance : la production du politique

Épistémologiquement, la politologie historique est liée à l'intérêt porté à l'approche des phénomènes politiques sous l'angle des systèmes symboliques.

Une des caractéristiques majeures de l'étude des phénomènes politiques a toujours été de se situer au croisement d'approches et de méthodes. Cela tient à l'objet lui-même (le politique) qui met en Suvre indissociablement langage, pratiques et institutions ; logique rationnelle, logique de l'action et logique de croyance. Il requiert donc forcément, pour être compris, d'être traité comme « un fait social total ». Une des formes habituelles de prise en compte de cette nature spécifique du fait politique est le recours aux outils statistiques pour procéder au traitement quantitatif des comportements discursifs (opinions) et des pratiques (décisions), ou encore à l'approche sociohistorique des institutions ou des idées. C'est ce que nous avons appelé, un peu plus haut, le modèle « rationnel-stratégique ». Mais la nature indissociablement symbolique, pragmatique et institutionnelle de la chose politique attire l'attention sur une autre dimension : elle est à l'articulation du singulier et du collectif. Or, il n'est plus guère possible aujourd'hui d'assimiler le singulier à la subjectivité d'un sujet et le collectif à l'objectivité des structures. De ce fait, c'est l'articulation entre singulier et collectif qui doit être ainsi repensée.

Question donc, essentielle pour le politique, du lien social et de sa gestion. Car le politique est évidemment inséparable de *l'historicité*, c'est-à-dire de l'action de la société sur elle-même, et sur son propre fonctionnement pour le modifier et le dépasser. Ce travail de la société sur elle-même donne lieu à la mise en place d'organisations économiques ainsi que juridico-politiques ; mais aussi à des conflits, des luttes entre ceux qui tiennent ces organisations et d'autres qui veulent modifier des orientations de la société (d'où l'existence de « mouvements sociaux », selon la terminologie de Touraine). C'est dire qu'une analyse du politique (comme institution d'un contrôle

de l'action historique), dans la mesure où elle s'intéresse à la dynamique de la société, est obligée de prendre en considération aussi bien les stratégies des groupes que la dimension symbolique. Seulement, mettant l'accent prioritairement sur les conflits qui engagent l'action historique et son contrôle, elle se focalisera plutôt sur l'action des groupes et abordera la dimension symbolique de l'extérieur, bien qu'elle reconnaisse le poids des faits de discours, des symboles ou des rituels. La dimension symbolique sera alors essentiellement perçue comme un moyen de maintien et de l'acceptation du pouvoir et d'un ordre socio-politique.

C'est en quelque sorte un renversement de point de vue qui se dessine alors. Prenant en compte les conflits, les groupes ou les acteurs ainsi que les organisations, il s'agit de travailler sur les processus qui rendent possible l'action historique, dont le premier est probablement la constitution des acteurs sociaux en sujets politiques. Au centre de ce processus, nous trouvons l'utilisation du *langage* (comme l'ensemble des systèmes de signes mobilisables dans une société) et la formation des *groupes* (comme réunion d'individus fondée sur la conscience d'une appartenance).

D'un côté, en effet, il s'agit de comprendre comment les discours et les pratiques symboliques tendent à constituer un *champ de langage* singulier par la formation de types de discours, de symboles, de productions culturelles ou de liturgies politiques, mais aussi comment ce champ est à l'origine de systèmes de *représentations collectives* qui servent aux acteurs sociaux pour penser et agir sur le plan politique. Que l'on pense aux discours, actes, emblèmes, rites de tel ou tel groupe politique et à ce que cela suppose de lente construction d'une façon de penser, de parler ou d'agir (par exemple, dans la prise de position vis-à-vis de la commémoration).

De l'autre, il convient de comprendre comment une *identité de groupe* peut émerger à partir d'actes et de discours qui sont le fait d'individus : selon quelles opérations, et à la faveur de quelles relations entre leurs membres, ces groupes ont-ils pu naître (comment s'opère le « regroupement » soit réel sous forme d'agrégation d'individus en groupes soit en représentation avec le sentiment d'appartenance à la Nation ou simplement à tel champ de pensée) ; comment leur identité du groupe se marque au travers de symboles, d'insignes, de pratiques ou encore quels acteurs ont charge de les représenter ; comment enfin cette identité va ouvrir à des stratégies tant sur le plan des idées que des actions.

Ce sont toutes ces procédures intermédiaires à la fois dans leur diversité et leur invariance, ces opérations par lesquels le singulier et le collectif se nouent, qui demandent aujourd'hui d'être étudiées avec précision. Car leur importance dans le fonctionnement démocratique est une chose établie. Pour ne prendre qu'un exemple connu, on sait quelle est l'importance du double jeu de « l'internalisation », de la part des sujets sociaux, d'un modèle de contrôle de la relation à autrui (le « for interne » du citoyen) et, en contrepartie, de la procédure de représentation qui assure le lien entre ces mêmes individus et la Nation. On le voit, c'est l'ouverture d'une analyse de la *production du politique*, et non plus seulement l'étude des formes d'expression institutionnelle, qui se trouve ainsi mise à l'ordre du jour.

Mais pour que puisse être menée cette analyse du politique comme système symbolique, il est nécessaire de procéder simultanément à un décloisonnement des approches comme des démarches, et à des emprunts à diverses disciplines connexes jusqu'alors peu mobilisées et peu articulées.

3. Un objet privilégié : l'opérativité des pratiques symboliques d'agrégation

Une fois reconnue l'importance de la dimension symbolique du politique, plusieurs types de pratiques symboliques politiques peuvent devenir objets d'étude. L'Équipe de Politologie Historique a privilégié certaines qui lui paraissaient au sud de l'articulation entre singulier et collectif et dont l'étude lui paraissait tout particulièrement susceptibles de contribuer à une compréhension de la production du politique. Il s'agit des *pratiques* de fédération, de réunion, « d'agrégation » des individus, dont l'objectif est de constituer des groupes à vocation politique : pratiques du secret, pratiques des réseaux, pratiques patrimoniales, pratiques de la commémoration, procédures du découpage, etc.

La démarche choisie a consisté à comparer différentes modalités d'occurrence de la pratique étudiée avec l'objectif d'*élaborer une compréhension de son fonctionnement et de son opérativité du point de vue du politique*. Et non pas simplement d'expliquer une manifestation ou une occurrence particulière de cette pratique par application d'un modèle d'analyse qui serait emprunté à une théorie déjà constituée. L'objectif est donc de mettre au point des modèles de compréhension de l'*opérativité* de la pratique symbolique en question, c'est-à-dire ce qu'elle produit effectivement comme effet. Une fois précisé ce point de méthode, il reste que l'objectif que nous venons d'énoncer conserve une certaine part d'imprécision qu'il convient de lever. Il peut en effet susciter (au moins) trois types d'approches différentes selon ce que l'on entend par les termes d'« effet » et d'« opérativité ».

1) On peut, par exemple, penser l'opérativité comme un effet produit *chez les acteurs sociaux* impliqués dans la pratique ou encore visés par elle. Il sera alors possible de procéder à la description de tels effets en les appréhendant sous les catégories de « mentalité », d'« opinions » ou d'« imaginaire » (autrement dit, il s'agit alors de décrire ce que sentent, pensent et croient les sujets) ; ou encore d'aborder ces effets sous formes de représentations, « sociales » ou « collectives ». Si une telle approche est en soi légitime, remarquons qu'elle fait seulement apparaître l'effet de la pratique comme processus de *socialisation* des acteurs et laisse pendante la question de l'institution du groupe comme réalité sociale et politique effective.

2) Il est possible, au contraire, de prendre acte de cette *institution*, en la considérant comme le résultat soit d'actions-interactions entre les acteurs sociaux (très exactement : entre les acteurs eux-mêmes d'une part et entre les acteurs et leur environnement d'autre part) ; soit comme celui de procédures d'incorporation-reproduction de structures sociales par les acteurs et d'objectivation-ajustement de ces mêmes structures dans des objets culturels. D'où les deux formes que peut prendre cette seconde approche : celle d'une analyse des « stratégies symboliques » selon un modèle interactionniste ; ou celle d'une analyse de la « reproduction » du champ social selon un modèle plus « structuraliste », qui pense cette reproduction selon une dialectique des structures incorporées par les sujets sociaux et des structures objectivées dans les pratiques ou les objets culturels. Ces deux approches des effets et de l'opérativité des pratiques symboliques sont elles aussi légitimes si l'on vise respectivement une analyse des pratiques des acteurs ou celle de la structuration d'un champ social à un moment donné qui définit les conditions de possibilité de ces pratiques. Mais, à notre sens, l'une comme l'autre mettent entre parenthèses l'opérativité des conditions matérielles mêmes de ces pratiques et des objets culturels qui leur servent de support. Car, l'une comme l'autre, rejettent cette opérativité l'une en aval (chez les actes des acteurs), l'autre en amont (du côté de la structure du champ).

3) C'est, en revanche cette opérativité qui est au centre de l'approche proposée. Prises sous leur forme la plus générale, nous considérons en effet les *pratiques symboliques politiques* comme des montages d'opérations et de dispositifs qui, premièrement, impliquent des *acteurs sociaux* au titre d'officiants ou de spectateurs ; deuxièmement, s'appuient sur des *objets* (ou tout au moins, donnent lieu à production d'objets : emblèmes, textes, lieux de mémoire, etc.) ; troisièmement, supposent l'*agencement du temps et de l'espace* ; et, quatrièmement, produisent ou modifient des *significations*.

Ainsi considérées, les activités politiques appartiennent pleinement (en leur principe même et d'une manière générale) au registre des pratiques symboliques au même titre que les rituels sociaux, les pratiques magiques, religieuses, scientifiques, éducatives, économiques, etc. toutes pratiques qui constituent le creuset de la production-reproduction du lien social. Cependant, à l'intérieur de l'ensemble des pratiques politiques, certaines visent une opérativité plus directement symbolique que stratégique ou institutionnelle : c'est le cas précisément de la commémoration dont nous avons rappelé la dimension profondément rituelle.

Peut-on dégager les procédures qui caractérisent une telle opérativité ? Nous dirons que le « Glossaire » insérée dans le présent ouvrage a pour fonction d'y contribuer en dressant un état des procédures que nous avons pu répertorier. À titre de conclusion momentanée, avançons trois groupes de procédures que l'étude de la commémoration laisse apparaître comme caractéristiques des rituels politiques.

En premier lieu, ces rituels créent et matérialisent un réseau de relations, pour un temps et dans un espace donnés, entre les sujets sociaux qu'ils impliquent. Ce *dispositif social*, momentané et localisé (la cérémonie, mais aussi tous ses préparatifs et ses prolongements), a fonction de « montrer » un ordre social, de le faire apparaître, de le mettre devant les yeux, de le simuler ou de le révéler ; autrement dit encore : de le rendre visible et, ainsi, de lui donner sens. Nous sommes ici dans une logique de cérémonie et de rituel qui se fonde sur un certain nombre d'opérations (de « gestes ») de mise en espace, de modification de la temporalité, d'usage d'objets et de symboles, d'exécution d'actes et d'énonciation de discours .

En second lieu, ce dispositif social n'est jamais le reflet exact de la réalité ordinaire ; il s'inscrit comme *une parenthèse dans l'espace et le temps commun et quotidien*. Il est dans une position « débrayée » vis-à-vis de la réalité ordinaire, instaurant un « espace de croyance ». Cela signifie trois choses. 1) Cet espace, avec ce qui y est présenté, échappe à la logique du vrai et du faux. Il relève désormais d'une autre logique qui est celle de la figurabilité où les contraires cohabitent, les éléments peuvent fusionner, se condenser, se travestir. Simplement, il est admis et reconnu par tous que ce monde n'est pas celui de la réalité, mais un monde de convention, de langage et de jeu . 2) En conséquence, ce qui se déroule en cet espace va être capable de susciter un accord de la part des sujets sociaux ; quelque chose comme un accord fondamental et momentané des regards, des corps, des sentiments, fondé sur une expérience commune. C'est le cas de spectacles ou de festivités qui, dans l'instant du rassemblement, font unanimité, faisant oublier les divergences d'opinions (à moins qu'ils ne les représentent de manière dramatique et manichéenne). 3) Enfin, logique de figurabilité et expérience commune servent de fonds à une production de signification : création de symboles, allégories, histoires sont un matériau pour la constitution, la réactualisation ou la modification d'une représentation du monde. Il faut insister sur le fait que la production de signification est fondée sur l'espace de la croyance et qu'elle vient donc en seconde position : la participation est première, c'est sur elle que s'appuie la signification, et non sur l'intellection ou la compréhension. C'est dire l'extrême importance des *formes matérielles* du dispositif lui-même .

En troisième lieu, on remarquera que toutes ces pratiques symboliques politiques agrégatives donnent lieu à une production importante *d'objets de mémoire*. Loin d'être annexe et secondaire, cette production fait au contraire partie intégrante de la pratique symbolique. Ces objets « souvenirs » constituent une mémoire vivante de l'expérience cérémonielle et sont une concrétisation de la production de sens dont la cérémonie est le creuset : ils pointent ce qui était important, qualifient l'expérience, en figent les protagonistes. Bref, ils en donnent une re-présentation. Ainsi, par le double jeu de la cérémonie et des objets de mémoire (toutes les images produites à propos de la cérémonie font évidemment partie de ces objets de mémoire), ce qui était du domaine de *l'histoire* (dans le cas de la commémoration, l'événement historique) se trouve revivifié sous la forme d'une *mémoire collective* du groupe et, à l'inverse, cette mémoire collective des participants accède au statut *d'archives*, devenant document historique pour

ceux qui n'ont pu participer ou, tout simplement, qui appartiennent aux générations futures .

On le voit, nous proposons donc de réhabiliter une opérativité des objets culturels quelque peu délaissée sous l'influence de la sociologie qui, pendant ces dernières décennies, a surtout accordé le primat aux conditions sociales qui président à la production de ces objets.

C'est pourquoi, si nous ne pouvons que souscrire à la définition du pouvoir symbolique comme « équivalent de ce qui est obtenu par la force », selon la formule de Pierre Bourdieu, en revanche il ne nous paraît pas possible de ramener l'ensemble du mécanisme de la croyance à un effet de structure du champ social venant assurer la légitimité de la relation entre ceux qui officient et les autres . Le propre des *objets* culturels est en effet de mémoriser cette relation, et de permettre ainsi de la rejouer, à la fois à l'identique et sous une forme décalée. Car, si le pouvoir ne vient pas des systèmes symboliques en tant que tels, les objets symboliques n'en sont pas moins une mise en mémoire de production de sens, de rapports sociaux, de catégorisation d'usage ou d'utilisateurs selon des compétences attendues ; pas moins, non plus, l'occasion de relancer la signification au cours de chacune de leur utilisation, de constituer des groupes dont les membres sont physiquement coprésents ou à distance, de polariser des opinions, etc.. Autrement dit, s'ils sont des opérateurs de *mise en réserve de force*, ouvrant à l'exercice d'une « violence symbolique » selon l'expression de Bourdieu et Passeron, ils sont aussi des opérateurs de *développement des champs de croyance inédits* . Et l'histoire montre que l'usage politique des objets symboliques, pour la maîtrise de champs de croyance, constitue un des enjeux majeurs des stratégies politiques, en vue de légitimer le pouvoir en donnant sens soit à la cohésion soit, au contraire, aux oppositions entre les individus ou les groupes. C'est pourquoi une étude socioanthropologique des objets culturels constitue un enjeu de première grandeur pour l'analyse du politique.

Pour des raisons identiques, la tendance qui s'est faite ces dernières années selon laquelle notre société, spécialement avec le développement des médias, serait une société atteinte d'une sorte de « désymbolisation » nous paraît être l'effet d'une erreur d'analyse qui consiste à rechercher dans un type particulier de société (à savoir, la nôtre), des *formes de fonctionnement symbolique* appartenant au passé ou à d'autres sociétés et, ne les trouvant pas (ou bien, en les trouvant modifiées), d'en déduire une perte de symbolicité. Ce qui, en soi, n'a proprement aucun sens .

4. La démarche : un indispensable comparatisme historique

Une des modifications essentielles des sciences sociales et humaines de ces dernières années est le développement des approches transversales conjoignant des disciplines différentes. À cette transversalité, s'ajoute l'intérêt porté à la démarche historique. Dans le cas des pratiques symboliques politiques, il apparaît donc que le recours à l'histoire est doublement justifié : et par l'objet étudié, et par la conjonction des disciplines. En effet, d'une part l'étude des pratiques symboliques politiques ne prend sens que sur la longue durée et d'autre part la dimension historique est l'assise indispensable d'une intégration des éclairages multiples (et parfois contradictoires) apportés par les diverses disciplines convoquées.

En premier donc, les pratiques symboliques politiques demandent à être étudiées sur la *longue durée*. Tout d'abord, naturellement, parce que la commémoration se présente comme la célébration d'un événement *passé*. Or, il ne s'agit pas ici de célébrer un événement qui est non seulement remarquable, mais qui est inaugural. Le rite de commémoration de la Révolution répond, nous l'avons vu, au mythe de l'instauration d'une société nouvelle par la Révolution, dont la Déclaration des Droits de l'Homme est, par exemple, un geste essentiel parce que fondateur

d'une société de droit. Cette réponse du rite au mythe fait immédiatement apparaître les limites d'une approche qui ne verrait dans la Commémoration qu'un acte qui célèbre et rejoue le moment fondateur décrit par le mythe ; il vise aussi à le réactualiser et à traiter une question sociale actuelle. Il s'agit là de l'opérativité actuelle du rite commémoratif. Ensuite, parce qu'il convient (à nouveau) de distinguer la *temporalité* des pratiques stratégiques de celle des processus symboliques. Aux séquences historiques relativement rapides des premières, s'opposent les configurations beaucoup plus stables des secondes. Bien plus, à l'intérieur des pratiques symboliques, certaines formes ou modalités se modifient tandis que des schèmes ou organisations de rituels anciens (des éléments de leurs liturgies) sont repris, empruntés voire même incorporés à des formes nouvelles. Il ne manque pas d'exemples de reprise, par les cérémonies commémoratives républicaines, de liturgies antiques, royales ou religieuses. La conséquence en est que l'histoire du symbolique étant faite des entrelacs de strates variant plus ou moins rapidement, toute pratique symbolique politique particulière se présente comme la superposition de diverses strates appartenant à des temporalités différentes. On comprend dès lors quelle confusion entraînerait l'absence d'un comparatisme historique seul à même de permettre de suivre, de séparer, de déplier ces strates.

En second, ce comparatisme historique permet l'intégration des éclairages apportés par les diverses disciplines convoquées pour comprendre la production du politique. Ce que nous venons de dire à propos des strates différentes en fournit un exemple. Selon la discipline de référence, l'accent sera mis sur telle ou telle strate. La sociologie privilégiera les modalités de commémoration propres à des *conditions sociales* données (une formation sociale et historique donnée), telles que les conditions sociales qui règlent, par exemple, la commémoration de 1889 et la distinguent de celle de 1939 ou de 1989. Où encore, la manière dont les stratégies des groupes sociaux influent sur les dispositifs formels de la commémoration eux-mêmes (fêtes, cérémonies, acteurs, etc.). Mais il est tout aussi évident qu'une approche plus anthropologique sera plus attentive aux analogies d'une commémoration à l'autre, dégagant des sortes d'*invariants* de forme, de processus, de déroulement, d'effets attendus ; bref, des invariants de liturgie et de fonction. Reste encore la question de savoir quel statut théorique donner à ces invariants ? Qui dit que ce n'est pas le chercheur qui a « choisi » des éléments qui se ressemblent et qui en déduit une signification par pure interprétation ? Qu'est-ce qui garantit la « raison » de ces analogies ? Savoir que tout rituel reprend des éléments anciens et se les approprient à sa façon, que ses formes, ses fonctions et ses modalités sont en nombre fini, comme nous l'a appris l'anthropologie, ne serait pas suffisant pour répondre à ces questions et lever les objections qu'elles manifestent. Encore faut-il pouvoir ajouter, à la comparaison interculturelle que l'approche anthropologique apporte, une articulation historique qui replace le rituel étudié dans *les changements intervenus à l'intérieur de notre propre culture* et, plus particulièrement, dans le champ du politique. Le comparatisme historique vient alors prendre le relais de l'approche anthropologique. Mieux encore, il peut venir en quelque sorte « encadrer » les approches sociologiques et anthropologiques, ouvrant ainsi la possibilité de repérer ce qui change et ce qui est au contraire permanent. Ce qui, à nouveau, va dans le sens d'une prise en compte de la temporalité des différentes strates : temporalité des conditions sociales et des stratégies, approchées de manière privilégiée par les outils sociologiques ; temporalité des formes et des procédures des rituels qui ressortissent à une approche plutôt anthropologique. Le comparatisme donne le moyen d'articuler ces approches de manière complémentaire au lieu de les opposer.

En retour, par contre, on voit à quel point ce comparatisme historique nous décale d'une approche historique classique. Car il s'agit alors moins de décrire une évolution, des changements, ou des modifications, que de repérer des ruptures affectant les différentes strates, de définir les configurations entrelaçant ces dernières sur une période donnée, de retrouver les temporalités spécifiques à chacune de ces strates. En d'autres termes : de mener *un travail d'archéologie* de ces pratiques symboliques.

5 Un terrain privilégié : les commémorations de la Révolution française en 1889 et 1939

Les textes réunis dans ce volume ont pour objectif de permettre de mieux comprendre ce qu'est la commémoration politique à partir spécialement de l'examen du rituel de la commémoration de la Révolution pour Centenaire et le

Cent cinquantaire.

Mais, on l'aura compris après ce que nous avons dit sur l'analyse des pratiques symboliques politiques, il ne saurait être question de s'en tenir ici à dresser un état historique de ce qui se fit ou se passa alors. Les différentes contributions ont donc été regroupées autour de grands thèmes qui nous offrent la possibilité d'examiner en détail et de manière documentée trois aspects du rituel de la commémoration comme opérateur d'identité collective.

Le premier de ces thèmes concerne ce que l'on pourrait désigner comme « *la culture de la mémoire* », c'est-à-dire l'ensemble des conditions qui définissent la pratique mémorielle et qui, par là même, fondent le rituel commémoratif. L'examen de la tradition religieuse occidentale montre que la *forme sociale* de ce rituel est celle d'un rituel de célébration qui répond à l'injonction « souvenez-vous et refaites indéfiniment ». C'est la laïcisation de ce rituel de célébration qui ouvrirait l'espace de celui de la commémoration politique, dans le basculement de la « célébration monarchique » à la « commémoration étatique ». Mais, lorsque l'on regarde la mise en Suvre de ce rituel mémorial politisé, il apparaît qu'au-delà de la très grande diversité des formes qu'il peut prendre (et dont on trouvera ici des exemples extrêmes, que ce soit chez les saint-simoniens, dans la transplantation nord-américaine d'un rituel comme celui du culte de Jeanne d'Arc, au sein de communautés immigrées ou encore dans des groupes de l'extrême droite italienne), apparaît une constante : celle de la mobilisation-production d'une *énergie*. Mobilisation, car la commémoration fait appel à des forces qui sont déjà là, prêtes à s'employer ; mais aussi production, car elle est un réacteur qui utilise les tensions, les éléments conflictuels comme principe-moteur. Très exactement, une double conflictualité pour produire et stigmatiser la différence : conflictualité interne et externe comme moyen de mobilisation.

Qu'en est-il donc de cette culture de la mémoire comme fondement du rituel commémoratif dans le cas du rituel républicain ? C'est là l'objet du deuxième thème abordé : *le fonctionnement et les enjeux du rituel commémoratif comme rituel républicain*. Et c'est là aussi où le comparatisme entre les deux commémorations (1889 et 1939) commence à présenter tout son intérêt. Tout d'abord, en effet, il est possible de dégager et de comparer *les caractéristiques mêmes du rituel de commémoration* : exigence d'universalité, structure de l'espace-temps de la cérémonie et des liturgies, construction au sens le plus littéral du terme d'un « lieu commun », etc. Mais il est aussi possible de comprendre les rapports qui se tissent *entre les stratégies des acteurs et la conjoncture*. Celle de 1889, avec la mise en péril de l'institution républicaine par le Boulangisme et celle, beaucoup plus dramatique encore, de la période qui va de 1936-1939. Peut-être, jamais plus qu'en ces moments, la distinction entre stratégies et processus symbolique n'apparaît de manière plus distincte et « la » politique ne se manifeste comme l'art (et seulement l'art ?) de gérer les clivages. En effet, le jeu de la conjoncture politique et des pratiques symboliques est celui du *contretemps*, faisant surgir de manière sur-exposée les conflictualités internes et externes. C'est le Cinquantaire différé de 1848 (la conjoncture reporte un rituel impossible à la date pour le jouer dans la réalité de l'action politique) et le Cent cinquantaire anticipé dans les événements de 1936 plaçant les cérémonies, qui se déroulent à la veille même de la guerre, sous une aura crépusculaire.

Le troisième thème est celui du *rapport en l'occurrence du conflit entre ce rituel républicain et l'identité sociale locale*. Non seulement ce rituel peut être placé sous le signe du contretemps du fait que tout fait politique est à la fois symbolique et stratégique, mais encore se heurte à des identités sociales. C'est la question de l'« idiomatisme » : tout rituel pour être opérant doit parler la « langue » des participants. Or, de ce point de vue, Lyon représente un terrain d'investigation exemplaire. Pour des raisons historiques qui sont présentées en détail, la présence de groupes sociaux à la fois pour ou au contraire contre la commémoration de la Révolution exacerbent, en quelque sorte, le fonctionnement du rituel politique, faisant ressortir les racines et les différences entre ce rituel politique et le rituel religieux dont pour une part il est l'héritier. Il s'agit donc là d'un processus qui est tout autre chose que celui

Lecture stratégique, lecture symbolique du fait social : Enjeu d'une politologie historique

d'un contretemps entre rituel et conjoncture ; bien plutôt une suractivation de deux rituels en compétition : le religieux et le politique. Il s'agit donc, en fin de compte, de deux opérativités symboliques qui s'affrontent, d'un conflit interrituel que l'Épilogue montrera encore bien vivant.